

Z W I N G L I A N A

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE ZWINGLIS / DER REFORMATION UND DES PROTESTANTISMUS IN DER SCHWEIZ

HERAUSGEGEBEN VOM ZWINGLIVEREIN

1949 / NR. 1

BAND IX / HEFT 1

Der Consensus Tigurinus

Von OTTO ERICH STRASSER

Es geziemt sich schon, wenn auch nur in einem kurzen Überblick, in den „Zwingliana“ der vor vierhundert Jahren, im Mai 1549, zwischen der Zürcher Geistlichkeit und Johannes Calvin über die Deutung des Abendmahles getroffenen Vereinbarung zu gedenken. Dieser Consensus Tigurinus war für die ganze reformierte Kirche von großer Bedeutung. Durch diesen Consensus entstand sie erst so recht durch Annäherung der zwinglischen und der calvinischen Richtung.

Man ist ganz besonders im Zeitalter der Ökumene versucht, von dieser Bewegung her auch den Zürcher Consensus zu betrachten und zu beurteilen¹. Aber es heißt da, vorsichtig sein. Gewiß hatte er die Bedeutung einer kirchlichen Einigung, aber es darf gerade vom ökumenischen Standort aus nicht übersehen werden, daß damals vor vierhundert Jahren durch die Einigung zwischen Genf und Zürich auch eine deutliche Abgrenzung gegenüber andern Kirchen vollzogen worden ist. Der Consensus Tigurinus steht wohl am Anfang der Begründung einer eigentlichen reformierten Kirche, aber dieses Bündnis, vor allem durch Bullinger und Calvin bewerkstelligt, ist eine entschlossene Absage nicht nur gegenüber dem Katholizismus, sondern auch an das Luthertum. Damit ist aber dieser reformierte Consensus – wenigstens zunächst und unmittelbar – kein Beitrag zur Einigung der christlichen Kirche,

¹ So insbesondere auch André Bouvier: Henri Bullinger, le successeur de Zwingli, d'après sa correspondance avec les réformés et les humanistes de langue française. 1940, p. 110-149, chapitre IV: Un accord œcuménique: Le Consensus Tigurinus.

wenigstens nicht in ihrem weltumfassenden Charakter gewesen. Er muß vielmehr als Ausprägung und Stärkung einer besondern Konfession und so als Konfessionalismus angesehen und gewertet werden.

Was die dabei führenden Männer, Bullinger und Calvin und diesen letzteren noch insbesondere anbetrifft, so kann, auch von ihnen aus betrachtet, die Zürcher Vereinbarung, so erfreulich sie an und für sich war und dementsprechend auch in der Limmat- und Rhonestadt und anderwärts unter Reformierten aufgenommen worden ist, doch nur als ein Rückzug auf eine verkürzte Frontlinie, in ein „Reformiertes Reduit“ erscheinen. Ursprünglich waren die Gedanken und Pläne auch dieser Reformatoren umfassender, universaler, mit einem Wort „ökumenischer“ gewesen. So ist der Consensus Tigurinus – wie wir gerne von vornherein richtigstellen möchten – gerade zunächst kein „Accord oecuménique“ gewesen, wohl aber, sagen wir es zurückhaltend, eine konfessionelle kirchliche Einigung von weittragendster Zukunftsbedeutung. Ökumenisch war er nur – in Hoffnung.

Wir möchten nun im folgenden zunächst

I. die Voraussetzungen

skizzieren², die zu ihm führten. Der Consensus Tigurinus kann in seiner Entstehung nicht richtig verstanden werden, wenn er nicht in den Zusammenhang der unionistischen Bestrebungen gestellt wird, die sich zwischen den Konfessionskirchen der Reformationszeit bemerkbar machen. In der Reformation tritt ja die auseinanderstrebende Bewegung zunächst in Erscheinung. Der Protestantismus trennt sich oder vielmehr er wird vom Katholizismus ausgeschieden. Der „dritte Glaube“ des

² Eingehender ist der Consensus Tigurinus geschildert von: Carl Bernhard Hundeshagen: Die Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus (1843); er zeigte meisterhaft die Bedeutung des Consensus Tigurinus innerhalb der Auseinandersetzung der verschiedenen reformatorischen Strömungen. Carl Pestalozzi in seiner Bullinger-Biographie (1858) und noch einläßlicher im Artikel über den Zürcher Konsens in der 1. Auflage (1868) der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche Bd. XXI, S. 574–584, bietet die grundlegenden Daten zur Geschichte des Übereinkommens. Paul Christ in der 3. Auflage der RE (1908) bringt sie nur im Auszug.

Die verschiedenen Calvin-Biographen, sowie auch Louis Aubert in der neuen Farel-Biographie (1930) ergänzen nur in Einzelheiten. Die Auffassung André Bouviers ist schon in Anmerkung 1 erwähnt worden. Noch sei besonders hingewiesen auf: Arnold Rüegg: Die Beziehungen Calvins zur zürcherischen Kirche. Verhandlungen der asketischen Gesellschaft des Kantons Zürich im Jahr 1908. Wilhelm Kolffhaus: Der Verkehr Calvins mit Bullinger. Calvin-Studien 1909.

Täufertums unterscheidet sich bald von dem der Reformatoren. Der Bruch zwischen Luther und Zwingli wird Tatsache. Zwischen denen, die in ihrem evangelischen Denken und Leben mehr nach Zürich oder mehr nach Genf hin orientiert sind, melden sich die Differenzen, die zum Konflikt zwischen Zwinglianismus und Calvinismus führen werden.

Aber schon hat eine konvergierende Gegenbewegung eingesetzt. Das ist besonders seit den dreißiger Jahren der Reformationszeit der Fall. Dahin gehört die Einigung der lutherischen Gemeinden und Kirchen um die Augustana (1530), welcher in der Wittenberger Konkordie (1536) unbeschadet ihres eigenen Bekenntnisses, der Tetrapolitana, die vier „oberländischen“ Städte: Straßburg, Konstanz, Lindau, Memmingen beitreten. Ja, es bestund damals die Hoffnung und die Straßburger Theologen, vorab der „Fanatiker der Eintracht“, Martin Bucer, hegten sie und beförderten ihre Verwirklichung mit allen, oft so unzulänglichen Mitteln und nicht immer einwandfreien Methoden: nun nach Zwinglis Tod auch die schweizerischen Reformierten dem deutschen Luthertume anzugleichen³. Es handelt sich da um bekanntere Vorgänge der Reformationsgeschichte. Was aber weniger bekannt ist und oft nicht genügend gewürdigt wird, ist die Tatsache, daß, auch hier wieder besonders wacker befürwortet von den schon genannten Straßburger Unionisten, verschiedene Versuche unternommen wurden, die nach menschlichem Ermessen unüberbrückbar auseinandergeborstene Kluft zwischen Katholiken und Evangelischen doch noch zu schließen. Es war in den Jahren vor der Eröffnung des Tridentinischen Konzils (1545), das die Restauration des Römischen Katholizismus unter Ausschluß des Protestantismus zur Folge haben sollte. Um 1540 war noch so etwas wie eine „ökumenische“ Hoffnung erlaubt und lebendig. Nicht wenig hatte dazu die wie ein Schwanengesang tönende Schrift des gealterten Erasmus: „*De sarcienda Ecclesiae concordia*“ (1533) solchen Erwartungen Vorschub geleistet. Noch im gleichen Jahr war sie von Capito verdeutscht worden. „Von der Kirchen lieblicher Vereinigung“ tönt es auf seiner Schallmei. Sein Amtsbruder Bucer schwieg auch nicht. Im selben Jahre noch erscheint auch seine Aufmunterung zur Union: „Fürbereitung zum Concilio, wie alle recht gotsfortigen von beden, jetzt fürnemmen theylen,

³ Cf. O. E. Strasser: Die letzten Anstrengungen der Straßburger Theologen Martin Bucer und Wolfgang Capito, eine Union zwischen den deutschen Lutheranern und den schweizerischen Reformierten herbeizuführen. Zwingliana 1934, Bd. VI, H. 1.

so man alt und newgläubige, b päpstische und lutherische nennt, zu einigkeit christlicher Kirchen kommen und sich darin unbewegt halten mögen⁴." Solche Religionsgespräche zwischen Katholiken und Evangelischen fanden tatsächlich statt zu Hagenau-Worms (1540) und zu Regensburg (1541). Von Straßburg aus wurden u. a. Bucer und auch Calvin an diese Konferenzen abgeordnet. Calvin hat sogar über das Regensburger Religionsgespräch einen Bericht verfaßt⁵. Er mußte sich von der Aussichtslosigkeit, den Riß zwischen Katholizismus und Protestantismus zu heilen, Rechenschaft geben. Dieses „ökumenische“ Gespräch konnte nur abgebrochen werden. Es sollte zur Zeit der Gegenreformation und der Religionskriege mit andern, viel drastischeren Ausdrucksmitteln fortgesetzt werden!

Blieb für Calvin die Aussicht auf Einigung wenigstens aller Evangelischen. Vor 1529, vor Marburg, hatten ja auch Zwingli und der Landgraf von Hessen den Gedanken einer umfassenden evangelischen Koalition gehegt. Zwingli war nicht mehr. Aber da war Luther. Konnte nicht, trotz allem, eine evangelische Union unter Führung des Luthertums, im Zeichen Luthers erfolgen? Calvin war Luther zugetan, und zwar in dem Maße als er Zwingli ablehnte. Hat er sich doch u. a. am 25. Februar 1540 Farel gegenüber wegen der Zürcher beklagt, daß sie ihren Zwingli über Gebühr erhöhen: „Seis ipse quanto intervallo Lutherus excellat⁶.“ Diese Abneigung Calvins gegen Zwingli – gerade auch gegen dessen Abendmahlslehre – so sehr er später diese Stellungnahme bestritt⁷ – gehen wohl schon in die Anfangszeiten evangelischer Erkenntnis bei Calvin zurück. Die Frage bleibt dabei offen, inwieweit Calvin bei der Abfassung seiner Institution doch von Gedankengängen des Zürcher Reformators mitbestimmt worden ist. Dagegen kann der Einfluß Luthers auf Calvin, auch schon für die Entstehung von dessen berühmtem Werke, kaum einem Zweifel unterliegen⁸. Es ist heute eine anerkannte Tatsache,

⁴ Johann Wilhelm Baum: Capito und Butzer, 1860, S. 583, Nr. 35 u. S. 596, Nr. 28.

⁵ Jean Calvin: Les actes de la journée impériale tenue en la cité de Regensburg, 1541. CR XXXIII, p. 509ss.

⁶ Calvin: Epist. 214 bei Arnold Rüegg, op. cit. S. 7.

⁷ U. a. Calvin-Bullinger 20. April 1555. Calv. Epist. 2187 bei A. Bouvier, op. cit. 122.

⁸ Paul Wernle: Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren III: Calvin 1919. August Lang: Die Quellen der Institutio 1936, Kolfhaus, op. cit. S. 48.

wie groß der Einfluß Luthers auch im Gebiet französischer Zunge war. Die ersten eigentlichen Evangelischen wurden dort „Luthériens“ genannt⁹. Auch Calvin hat sich diesem Einfluß Luthers nicht entzogen und in Straßburg, u. a. auch durch die religiöse Persönlichkeit und den Kirchenmann (weniger durch den Theologen) Bucer mitbestimmt, die Augsburgerische Konfession, freilich in der durch Melanchthon revidierten Fassung unterzeichnet¹⁰.

Die Vorbedingungen zu einem Consensus Calvins mit den Zwinglianern in Zürich waren also gar nicht günstig.

Zwar Zwinglis posthum 1536 durch die Bemühungen Bullingers veröffentlichte *Expositio fidei* vom Juli 1531, wie besonders des Zürcher Antistes eigene Auffassung vom Abendmahl, die in der Ersten Helvetischen Konfession 1536 ihren Ausdruck fand, ließ doch einige Hoffnung auf eine Verständigung mit Calvin zu. Denn auch dieser lehnte die Lehre von der Konsubstantiation, wenigstens in strenglutherischer Fassung ab. Das 1537 in Bern von Calvin, Farel und den Straßburger Theologen unterzeichnete Glaubensbekenntnis ließ trotz seiner zwischen Zwingli und Luther vermittelnden Tendenz darüber keinen Zweifel. Ferner festigte Calvin in seinem in Straßburg verfaßten *Petit traité sur la Cène* (1540 oder 1541) unzweideutiger als dies Bucer möglich war, Zwingli, aber auch Luther gegenüber in der Abendmahlsfrage seine eigene Position, von der aus in der Folge ein Entgegenkommen in der Richtung auf Bullinger möglich werden sollte. Davon war aber vorderhand noch nicht die Rede. Diesbezüglich hatten sich Bullinger und Calvin noch nicht angenähert. Nur für die Rückkehr Calvins nach Genf setzten sich die Zürcher mit aller Wärme ein. Dann aber scheint der Verkehr zwischen Bullinger und Calvin auf zwei bis drei Jahre wieder spärlicher geworden zu sein¹¹.

Was aber hat denn die Hinwendung Zürichs zu Genf und diejenige Calvins zu Bullinger bewirkt?

Darüber soll einiges gesagt werden, wenn wir nun weiter

⁹ Will Grayburn Moore: *La réforme allemande et la littérature française. Recherches sur la notoriété de Luther en France*, 1930. Leonhard von Muralt: *Über den Ursprung der Reformation in Frankreich*, 1934.

¹⁰ Bouvier, op. cit. S. 124 nach Henri Vuilleumier: *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud I* (1927), S. 627.

¹¹ Rüegg, op. cit. S. 10 macht freilich darauf aufmerksam, daß in den Jahren unmittelbar nach der Rückkehr Calvins nach Genf sich allerhand Lücken in Calvins Korrespondenz zeigen.

II. das Zustandekommen

des Consensus Tigurinus schildern. Es wurde durch eine gänzlich veränderte Sachlage beschleunigt. Einmal war ganz klar geworden, daß an eine Wiederherstellung der Einheit der gesamten christlichen Kirche nicht zu denken war. Die Absage Roms war deutlich genug ausgefallen. Aber der Anlaß zur Aufnahme regerer und engerer Beziehungen zwischen Genf und Zürich erfolgte noch durch eine zweite Absage. Diese erfolgte an die Adresse der Zwinglianer vom Luthertum her.

Luther hatte bekanntlich über den Tod Zwinglis frohlockt. Dann aber hatte er sich in den Jahren, da noch zu hoffen war, die reformierten Schweizer könnten für seine, Luthers, Sache gewonnen werden, etwas zurückhaltender, ja versöhnlicher gezeigt. Nun aber war er von neuem gegen die Sakramentierer losgebrochen. Am 31. August 1543 verbat er sich vom Zürcher Drucker Froschauer weitere Zusendungen von Druck-erzeugnissen aus einer Stadt, „deren Prediger verloren seien und das arme Volk mit sich in die Verdamnis stürzten“. Bullinger hielt klugerweise an sich und versuchte nach wie vor die Verbindung mit Wittenberg aufrechtzuerhalten. Als nun aber im August 1544 Luthers „Kurzes Bekenntnis vom Abendmahl“ mit neuen Schmähungen gegen Zwingli, Oekolampad und deren Anhänger erschien, da wurde dies den Zürchern doch zu arg. Zwar wurden sie nun gerade durch Calvin zur Ruhe und Mäßigung ermahnt. Im Brief an Bullinger vom 25. November 1544 weist der Genfer Reformator auf die große Bedeutung Luthers hin. Das sollten die Zürcher trotz allem Bemühenden nicht vergessen. „Wenn er mich den Teufel schölte, beteuert Calvin, so würde ich ihm doch die Ehre antun, ihn für einen ganz hervorragenden Knecht Gottes zu halten¹².“ Calvin wandte sich dann auch, in dem einzigen Brief, der von ihm an Luther bekannt ist, an diesen selber.

Die Zürcher veröffentlichten nun aber gegen Luther ihre übrigens maßvoll gehaltene „warhaffte Bekanntnuß der dieneren der kilchen zu Zürych ... 1545“. Was aber für das Zustandekommen des Consensus Tigurinus vor allem wichtig war, Bullinger legte sein Verständnis des Abendmahles – ähnlich wie er es später für die Confessio Helvetica Posterior tun sollte – zunächst privatim, schriftlich nieder. Schon 1534 war in dem Bekenntnis, das die Zürcher Geistlichen den reformierten

¹² Epist. Calv. 586 bei Rüegg, op. cit. S. 12.

Schweizer Städten übersandt hatten, seine Auffassung zum Ausdruck gekommen. Nun aber präzisierte er sie. Er vollendete seine Abhandlung „De sacramentis“ anfangs 1546 und stellte sie einigen befreundeten Theologen zu. Unter diesen übergang er Calvin nicht. Hatte ihn doch schon früher der gelehrte Berner Säckelmeister Eberhard von Rümlang aufgefordert, „den Mann der Institution“ ja nicht zu vernachlässigen¹³. Es scheint, daß Calvin Bullingers Abhandlung anläßlich einer dritten (von im ganzen fünf) Reisen nach Zürich im Februar 1547 mit nach Genf, oder vielleicht auch erst dorthin durch den Postboten erhalten hat. Entsprechend seinem privaten Charakter sollte das Schriftstück zunächst auch durchaus als vertraulich betrachtet und behandelt werden. Aber Calvin dürfe dem Verfasser gegenüber ganz frei und offen seine Meinung äußern. Die Abhandlung erschien nun Calvin so bedeutsam, daß er es nicht unterlassen konnte, seinen Intimus, Freund Farel in Neuenburg, ins Vertrauen zu ziehen. Er hatte ihm ja schon von Straßburg aus Andeutungen gemacht, daß er mit den Zürchern seine besondern Pläne vorhabe¹⁴. Nun war offenbar der Zeitpunkt für deren Verwirklichung herangekommen. Bullinger bot selber dazu die Hand. Luther war tot. Er konnte es nicht mehr wehren, in sie einzuschlagen. Farel eilte nach Genf, und schon nach fünf Tagen ging die Antwort der französischen Theologen an Bullinger zurück.

Dieser war, trotz seiner Aufforderung zur Kritik, durch diese Antwort doch etwas verletzt, denn Calvin beanstandete schon die Bullingersche Definition des Sakraments als Fahneneid, Pflichtzeichen, während er dem Abendmahl seinen Mysteriumscharakter belassen wollte. Bullinger hüllte sich in Stillschweigen. Calvin nahm als erster die Korrespondenz wieder auf, erhielt aber offenbar von Zürich eine wenig freundliche und befriedigende Antwort¹⁵. Der Briefwechsel wurde im neuen Jahr 1548 dennoch fortgesetzt. Calvin stellte sich dann sogar mit Farel nach Pfingsten in Zürich ein. Es wurde aber bei diesem Zusammentreffen auffallenderweise weniger die Abendmahlsfrage verhandelt; vielmehr die in Lausanne bedrohte Position Virets hatte die Reformatoren aus dem Welschland nach Zürich geführt. Sie warben bei den Zürchern um ihre Fürsprache für Viret bei den über diesen erzürnten Bernern. Auch Calvin

¹³ Bouvier, op. cit. S. 127 nach Epist. Calv. 192 (20. Okt. 1539).

¹⁴ Rüegg, op. cit. S. 7 nach Epist. Calv. 214.

¹⁵ Calvin-Viret 23. Jan. 1548. Epist. Calv. 990 cf. Bouvier, S. 136.

selber war bei der Niederlage der „lutheranisierenden“ Partei in der Aarestadt mitbetroffen. In Deutschland war für die Lutheraner der Schmalkaldische Krieg unheilvoll ausgegangen. Das Augsburger Interim wurde am 15. Mai erlassen. Konstanz drohte den Evangelischen verlorenzugehen. Diese Dinge scheinen vor allem in Zürich in jenen Tagen nach Pfingsten zwischen Bullinger und Calvin und ihren Genossen erörtert worden zu sein. In der Abendmahlssache aber war man nicht weitergekommen. Gewisse Äußerungen von Zürchern hätten Calvin zudem noch verstimmen können. Aber er sah ein, wie eine Vereinbarung mit ihnen einfach notwendig war. So legte er denn Bullinger am 26. Juni 1548 seine Auffassung vom Abendmahl näher dar. Er verwahrte sich, die Bucerschen Unklarheiten zu billigen. Calvin verwirft deutlich nicht nur die katholische Transsubstantiations-, sondern auch die lutherische Konsubstantiationslehre. Er betont die Realität der geistigen Gegenwart des erhöhten Christus im Augenblick des Sakramentsgenusses des Gläubigen.

Bullinger faßte nun Calvins Ausführungen in 24 Abschnitte zusammen und übersandte sie Johannes Haller in Bern. Von dort sollten sie an den Verfasser nach Genf zurückgehen. Durch ein Versäumnis oder das Übelwollen des streng zwinglisch gerichteten Pfarrers Beatus Comte in Lausanne erreichte die Sendung Calvin verspätet. Bullinger hatte am 6. Dezember von neuem nach Genf schreiben müssen¹⁶.

Calvin antwortete am 21. Januar 1549. Er durfte weitestgehende Übereinstimmung feststellen. Er übermittelte nun sein in zwanzig kurze Sätze gefaßtes Bekenntnis der am 12. März zusammentretenden Berner Synode. Diese fand indessen keine Zeit, darauf einzugehen. Johannes Haller gab es darum nach Zürich weiter. Bullinger seinerseits erklärte sich von den Ausführungen Calvins vollauf befriedigt. Dagegen lehnte er am 21. Mai ein Ersuchen Calvins um eine weitere mündliche Aussprache als unnötig ab.

Bevor aber dieser abschlägige Bescheid in Genf eingetroffen war, hatte sich Calvin nach Zürich aufgemacht. Bedrückt durch den Tod seiner Frau Idelette, beunruhigt über die allgemeine Lage der Evangelischen, besonders auch der Glaubensgenossen in Frankreich, reiste er über Neuenburg und nahm von dort Farel nach Zürich mit. Er hoffte, es würde ihnen vereint gelingen, die Zürcher zur Erneuerung des Bündnisses mit Heinrich II. zu bewegen und damit auch ihre Fürsprache für

¹⁶ Bouvier, op. cit. S. 132, 138 nach Epist. Calv. 1104 u. 1108.

die verfolgten Hugenotten zu erlangen. Dies erreichten sie nicht. Dagegen kam es nun in jenen letzten Maientagen 1549, innert zwei Stunden¹⁷, im Consensus Tigurinus zur Vereinbarung über das Abendmahl.

III. Die Darlegungen

Wenn auch im Rahmen eines geschichtlich gehaltenen Gedenkartikels über den Consensus Tigurinus auf eine eigentliche eingehende dogmengeschichtliche Untersuchung und dogmatische Deutung und Wertung dieser Bekenntnisschrift verzichtet werden muß, so seien doch hier kurz ihre Darlegungen dargestellt und ihre Bedeutung skizziert¹⁸.

Die ursprünglich 24, dann 20 Artikel des Calvinischen Entwurfes erscheinen in der endgültigen Fassung des Consensus auf 26 erweitert. Deutlich läßt sich dabei

1. eine grundlegende Einleitung (Artikel I–VI)

erkennen. Sie ist charakterisiert durch ihre streng christozentrische Fassung. Sie betont, daß die ganze geistliche Führung der Kirche (*totum ecclesiae regimen spirituale*) nur auf Christus hinziele. Nur durch ihn führt der Weg zu Gott. Wer einen andern Weg weisen will, spricht unrichtig von den Heilsanordnungen Gottes. Die Mittel des Heiles, die Sakramente, sind nur in diesem Zusammenhang zu betrachten, als *Evangelii appendices* (Art. I). Denn nur da, wo eine rechte Christus-erkenntnis vorhanden ist, kommt es auch zur richtigen Auffassung über die Sakramente (Art. II). Jene besteht darin, daß wir in Christus den ewigen Sohn Gottes erkennen, der unsere Menschheit angenommen hat, um uns zu Kindern Gottes zu machen. Dies geschieht durch Annahme an Kindes statt (*jure adoptionis*), indem uns das zuerkannt wird, was Christus von Natur besaß. Daraus folgt aber auch die Wiedergeburt zum neuen Leben. Als solche zur Gottebenbildlichkeit Erneuerte (*reformati*) sagen wir uns vom alten Menschen los (Art. III). So ist Christus Hoherpriester und König. Aber auch als unsern Bruder dürfen wir ihn ansehen (*considerandus est frater*), der uns zu sich, als dem wahren Gott, (*Deum verum*) und zum Vater führt (Art. IV).

Dazu aber ist die innigste Verbindung mit Christus vonnöten, wir müssen mit ihm eins werden und zu seinem Leib verschmolzen werden

¹⁷ Calvin-Myconius 26. Nov. 1549. Epist. Calv. 1309.

¹⁸ Einen kurzen Überblick über den Inhalt des Consensus bietet C. Pestalozzi: Zürcher Consens I. c.

(unum cum ipso nos effici, et in eius corpus coalescere oportet). Nicht anders kann er in uns sein Leben fließen lassen, es sei denn, daß er unser Haupt ist (quia non aliter vitam in nos suam diffundit, nisi dum caput nostrum est). Nach dieser mit Epheser 4, 16 belegten, reichlich mystischen Redewendung (Art. V) gewinnt nun der Consensus die Überleitung zum eigentlichen Thema, zum Verständnis des Sakramentes. Dieses aber ist nicht möglich ohne diese soeben geschilderte Geisteshaltung. Allein die Geistesmitteilung (Spiritualis communicatio) ermächtigt die Gläubigen, Christi Güter sich anzueignen (facit compotes). Zu einem Zeugnis dafür sind nun die Predigt des Evangeliums eingesetzt und die Sakramente, nämlich Taufe und Abendmahl verordnet worden (Art. VI). Es folgt nun:

2. Die Sakramentslehre (Artikel VII–IX)

Zunächst ist da die Rede vom Zweck der Sakramente. In mehr zwinglich-zürcherischer Auffassung werden sie dargestellt als Abzeichen derer, die dem Christenstand, der Gesellschaft und Bruderschaft des Christus angehören (notae ac tesserae christianae professionis et societatis sive fraternitatis). Ferner wird auf die pädagogische Bedeutung der Gnadenmittel hingewiesen: Sie feuern zur Dankbarkeit an (als incitamenta), sind Einübung des Glaubens und frommen Lebens (exercitia fidei ac piae vitae). Als Schuldscheine (Syngraphae) mahnen sie, dieser Pflicht nachzukommen. Aber die Sakramente haben doch noch einen ganz besondern Sinn und Zweck (sed [finis] hic unus inter alios praecipuus). Durch sie bezeugt, veranschaulicht und besiegelt Gott (ut ... testetur, repraesentet atque obsignet Deus) seine Gnade. Auch wenn die Sakramente an sich nichts anderes bezeichnen, als was schon durch das Wort verkündigt wird, so sind sie uns doch – und das ist etwas Großes – wie lebendige Bilder vor unsere Augen gesetzt, welche unsere Sinne besser beeindrucken (hoc tamen magnum est subici [sacramenta] oculis nostris quasi vivas imagines quae sensus nostros melius afficiant). Es sind Siegel, welche die Zusicherung des göttlichen Mundes bekräftigen und unwiderruflich machen (deinde quod ore Dei pronunciatum erat quasi sigillis confirmari et sanciri) (Art. VII).

Aber nun kommt noch ein ganz besonderes Anliegen Calvins zum Ausdruck: Die Gnadenzeichen sind nicht nur „leere“ Zeichen, sondern mit dem äußern Zeichen wird auch das Bezeichnete wesentlich dargeboten. In diesem Sinne lehrt Calvin eine – freilich geistige – Realpräsenz des

erhöhten Christus bei der Feier des Abendmahles, die ihren Segen allerdings nur für die Gläubigen, bzw. nach calvinischem Denken, nur für die dazu Prädestinierten hat. So hatte es Calvin schon am 26. Juni 1548 in seinem Schreiben an Bullinger betont¹⁹ und auch in seinen 20 Artikeln für die Berner Synode vom März 1549 noch unterstrichen. So wahr Zeichen und Siegel sind, so gewährt der Herr selbst, ohne Zweifel, inwendig, durch seinen Geist das, was die Sakramente den Augen und andern Sinnen darstellen (*vere procul dubio [Dominus] praestat ipse suo spiritu quod oculis et aliis sensibus figurant sacramenta*). Wer so die Gnadengabe wirklich empfängt, so durch Christus, den Brunnquell aller Güter, getränkt ist, der soll ihm dann auch mit einem heiligen Leben danken. Abendmahl ist Eucharistie (Art. VIII).

Ganz aus der Seele Calvins ist nun auch der IX. Artikel entsprungen, wenn darin zugestanden wird: beim Sakrament seien Zeichen und Sache wohl voneinander zu unterscheiden, aber nie und nimmer voneinander zu scheiden. Hier scheint uns das Herzstück des Consensus Tigurinus aufgedeckt zu sein: Wenn wir auch, wird hier ausdrücklich erklärt, so wie es recht und billig ist, zwischen den Zeichen und den bezeichneten Dingen unterscheiden, so trennen wir doch von den Zeichen die Wirklichkeit nicht (*etsi distinguimus, ut par est, inter signa et res signatas, tamen non disiungimus a signis veritatem*). Demzufolge empfangen diejenigen, welche im Glauben hier beim Sakrament die dargestellten Verheißungen annehmen, auf geistige Weise Christus mit all seinen geistlichen Gaben (*omnes qui fide amplectuntur oblatas illic promissiones, Christum spiritualiter cum spiritualibus eius donis recipere*). Und auch die, welche seiner Gemeinschaft schon teilhaftig geworden sind, setzen sie fort und frischen sie auf.

Aber alsogleich muß nun der Verdacht abgelehnt werden, dem äußern Zeichen und Vorgang bei der Sakramentsfeier werde doch eine übergebührliche Bedeutung und gefährliche Wichtigkeit beigemessen. Es folgt darum

3. Die Abwehr aller Verdinglichung (Art. X–XV)

Irgendeine Heilswirkung der Materie wird da strikte abgelehnt (*Itaque materia aquae panis aut vini Christum nequaquam nobis offert, nec spiritualium eius donorum compotes nos facit*). Christus, seines Geistes Wirkung, der sich ihr eröffnende Glaube verschaffen die Heilsgüter.

¹⁹ Ep. Calv. 1039 C. Pestalozzi, op. cit.

Bei den Sakramenten ist vor allem auf die Verheißung zu achten (*Promissio maxime in sacramentis spectanda*). Der Glaube macht uns Christi teilhaftig (Art. X). Dem entsprechend soll man nicht die Sakraments-elemente anstarren (*In elementis non obstupendum*). Ohne Christus sind die Sakramente nur leere Masken (*inanes larvae*) (Art. XI). Durch sich allein und an sich allein sind sie wirkungslos; sie sind nur Stützen (*ad-minicula*) (Art. XII). Wohl braucht der Herr sie als Werkzeuge, aber Er bleibt der Meister, der sie handhabt. Auch hier gilt I. Korinther 3, 6: Gott allein gibt das Gedeihen (Art. XIII). Der Herr vollendet das, was die Sakramente nur andeuten können; somit beruht ihre Wirkungskraft ganz auf der Gewalt seines Geistes (*ut totus effectus penes eius spiritum resideat*) (Art. XIV). So darf auch nicht der aller kleinste Teil unseres Heiles von seinem einzigen Urheber auf Kreaturen oder ins Stoffliche übertragen werden (*[ne] minima quidem salutis nostrae portio ab unico autore ad creaturas vel elementa transferatur*). Wenn die Sakramente auch Siegel genannt werden, so besiegelt dennoch allein der Geist uns das Heil und ist im eigentlichen Sinne Siegel (*tamen solus spiritus est proprie sigillum*) (Art. XV).

Nach dieser negativen Abwehr wird nun in positiver Weise

4. Die Notwendigkeit des Glaubens betont (Artikel XVI–XX)

Hier verquickt sich nun im Consensus Tigurinus die Sakraments-mit der Prädestinationslehre. Nur der Gläubige empfängt beim Sakramentsgenuß die Gnadengüter. Wer aber glaubt, ist dazu vorherbestimmt. Es wird darum absichtlich (*sedulo*) gelehrt, daß der Herr nicht in allen, welche die Sakramente empfangen, seine Kraft entfalte (*exserere*), sondern nur in den Auserwählten (*sed tantum in electis*) (Art. XVI).

Es ist nicht so, daß unterschiedslos (*promiscue*) allen, wenn sie nur nicht den Riegel der Todsünde (*obicem peccati mortalis*) vorschieben, die Sakramente die Gnade verleihen. Gewiß werden den Verworfenen wie den Auserwählten die äußern Zeichen dargeboten, aber das Wesenhafte (*veritas*) der Zeichen wird allein den Erwählten zuteil (Art. XVII). Der folgende Artikel ist nur noch eine weitere Einschärfung des soeben Gesagten: Gottes Gaben werden zwar allen angeboten, aber die Gläubigen allein ergreifen sie. Ein jeder empfängt da nach dem Maß seines Glaubens (*quisque pro fidei suae mensura accipit*) (Art. XVIII).

Sollten dann aber die Sakramente doch nicht so bedeutungsvoll sein? Nicht doch! Aber das Beispiel der Taufe des Paulus und Cornelius

werden angeführt, um zu zeigen, daß es in der Tat vor und außerhalb des Sakramentsempfanges zur Gemeinschaft mit Christus kommen kann (Art. XIX). Darum ist auch die Wirkung des Sakramentes auch nicht eine unmittelbar feststellbare. Sie zeigt sich wie bei der Kinder-Taufe zum Beispiel erst später.

Damit kommt der Consensus Tigurinus auch zum Schluß und zu den Schlußfolgerungen, daß etliche

5. Irrlehren abzulehnen sind (Artikel XXI–XXVI)

Dies betrifft den lügnenischen Einfall (*commentum*) der Transsubstantiationslehre, aber auch den Irrtum der Konsubstantiations-, der Ubiquitätslehre und der Hostienverehrung. Zuerst muß die Einbildung (*imaginatio*) irgendwelcher Lokalpräsenz behoben werden (Art. XXI). Dazu wird die symbolische Auslegung der Worte: „Dies ist mein Leib“ wiederholt. Sie wird gestützt, nicht nur durch andere ähnliche biblische Redewendungen, sondern durch älteste und zuverlässigste Kirchenschriftsteller, welche die Einsetzungsworte des Abendmahles metonymisch verstanden (Art. XXII). Darum ist die Auffassung von irgendeiner substantiellen Vermischung oder Eingießung von Fleisch und Blut Christi in die Abendmahlselemente abzulehnen (Art. XXIII).

Aber auch das „Unter“ und „Mit“ der Konsubstantiationslehre der Lutheraner wird nicht minder abgeschmackt empfunden als das römische Transsubstantiationsdogma (*Neque enim minus absurdum judicamus, Christum sub pane locare vel cum pane copulare, quam panem transsubstantiare in eius corpus*). Auch jenes sind Torheiten (*ineptiae*) (Art. XXIV). Christi Leib ist im Himmel, und bei aller geistigen Verbindung wird doch die Notwendigkeit der Distanz zwischen dem Herrn und den Seinigen geflissentlich hervorgehoben (*necesse est a nobis tanto locorum intervallo distare quantum Coelum abest a terra*). Aller unevangelischen Mystik wird hier gewehrt (Art. XXV). Darum ist Christus nicht unter Brot und Wein zu verehren. Auch wenn diese Symbole und Unterpfänder sind, bieten sie als Zeichen doch nicht die Sache selber. Die, welche Christum anbeten sollten, aber ihren Sinn auf das Zeichen richten, machen aus ihm einen Götzen (*idolum ex eo faciunt*).

Mit diesem Vorwurf des Götzendienstes bricht das Schriftstück kurzerhand ab.

Es ist eine müßige Frage, ergründen zu wollen, wer nun eigentlich beim Consensus Tigurinus als „Sieger“ hervorgegangen sei, ob Zürich

oder Genf, Bullinger oder Calvin. Dieser Consens war das Resultat eines aufrichtigen und ehrlichen Verständigungswillens und -strebens von hüben und drüben. Man kam sich gegenseitig entgegen. Dabei war es beiden Teilen nicht allzuschwer, die mittlere Linie zu finden. Denn schon zürcherischerseits hatte sich ja mit Bullinger die dogmatische Entwicklung angebahnt, die in der Ersten Helvetischen Konfession 1536 gerade auch in der Sakramentslehre einen ersten Ausdruck, im Zürcher Bekenntnis von 1545 eine Bestätigung und ihre abschließende Form in der *Helvetica posterior* (1561/1566) finden sollte. Andererseits zeigen sich die Darlegungen des *Consensus Tigurinus*, wenn gewiß auch in anderer Formulierung, gedanklich bei Calvin schon in den ersten Ausgaben der *Institutio* seit 1536, im Genfer Bekenntnis von 1537 und in den Fragen und Antworten des *Catechismus Genevensis* von 1542/45. Gewiß kann in der Auslegung des Consensus, wie es dann tatsächlich ja in der Auffassung vom Abendmahl in der Reformierten Kirche je und je geschehen ist – und noch geschieht – der Akzent mehr auf den „zwinglisch-zürcherischen“ oder mehr auf den „calvinischen“ Beitrag gesetzt werden. Tatsächlich sind im *Consensus Tigurinus* beide Gedankenlinien sinnvoll ineinander zu einem einigenden Band der Reformierten Kirche verwoben worden. Noch muß aber ein Wort

IV. über die Auswirkung und Bedeutung des Consensus Tigurinus

für die sich bildende Reformierte Kirche gesagt werden. Denn bezeichnenderweise wird sie einerseits von der Geistlichkeit Zürichs, und anderseits unter dem Namen des einen und einzelnen Johannes Calvin getroffen.

Bei der Veröffentlichung des *Consensus Tigurinus* mußte man alle Vorsicht und Rücksicht walten lassen²⁰.

Besonders sollten die Berner mit ihrer Empfindlichkeit geschont werden. Man wollte sie auf dem Umweg über Zürich zu dieser Vereinba-

²⁰ Der Text selber wurde erst im März 1551 in lateinischer Sprache, ohne Nennung des Druckjahres, in Zürich veröffentlicht. Die deutsche Ausgabe erfolgte ebenda und die französische in Genf noch im selben Jahre. Der Text des *Consensus* findet sich bei Ludwig Lavater: *Historia de origine et progressu controversiae sacram.*, 1563; Rudolf Hospinian: *Historia sacramentorum*, 1602, in den *Op. Calv.* T. VII, S. 735ff.; H. A. Niemeyer: *Collatio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, 1840; E. F. Karl Müller: *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen*, 1903. – Die genauen Titelangaben auch bei Louis Aubert: *Farel*, S. 589, 1930.

rung mit Calvin bringen. Johannes Haller und Wolfgang Musculus in Bern gaben ihre freudige Zustimmung, durften jedoch den Consens nicht unterschreiben. Am 2. Juni schon hatte nämlich der Berner Rat erklärt, man wolle sich in Bern einfach an die Berner Disputation von 1528 halten und die Erklärung der Zürcher gegen Luther von 1545 genüge. Mit Genf sei man nicht im Streit, darum sei auch ein öffentlich dokumentierter Consens unnötig. Vergeblich versuchte Calvin durch ein besonderes Vorwort und die Zürcher durch ein entsprechendes Nachwort, den bernischen Bedenken Rechnung zu tragen. Der Rat in Bern blieb bei seinem Beschluß. Auch in Neuenburg stieß der Consens zunächst noch auf Widerstand, wurde dann aber doch gutgeheißen. In Basel zeigte man sich gekränkt, weil man zu den Verhandlungen in Zürich nicht war beigezogen worden. Inhaltlich pflichtete man dem Consensus jedoch bei, ohne ihm formell beizutreten.

Dagegen fand er sogleich gute Aufnahme in Schaffhausen, St. Gallen, Graubünden. Im November unterzeichneten ihn sämtliche Prediger in Genf. Die Waadtländer calvinisch Gesinnten mußten sich mit Rücksicht auf Bern Zurückhaltung auferlegen. Aber von England traf Zustimmung ein, insbesondere die des dort nun im Exil lebenden Bucer und auch die von Johannes Laski, an der Bullinger besonders viel gelegen war. Wenn in Deutschland die Gnesiolutheraner, Joachim Westphal allen voran, gegen den Zürcher Consens aufs heftigste polemisierten, so habe dafür, wie Ludwig Lavater berichtet, Melancthon bekannt, erst durch diese Schrift habe er die Abendmahlssache recht und gründlich verstanden. Calvin verfaßte noch 1554 eine Verteidigungsschrift zur Rechtfertigung des Consensus, seine *Consensionis capitum expositio*.

So wurde diese Vereinbarung der Reformierten in der Schweiz mit ein Anlaß zu neuen konfessionellen Streitigkeiten. Der Consensus Tigurinus hat nicht nur geeinigt, er hat auch entzweit. Er hat so mit dazu beigetragen, nicht die ökumenische Linie, sondern im Gegenteil den bekenntnismäßigen Partikularismus unter den Evangelischen und damit in der christlichen Kirche überhaupt zu verstärken.

Ob dies geradezu eine notwendige Begleiterscheinung des Ökumenismus, eine unabweisliche Vorbedingung für ihn ist, eine Zwischenstation, die nicht ohne Halt durchfahren werden darf? Ob auch in dieser Bewegung der Diastole immer wieder die Systole entsprechen muß, der Thesis die Antithesis zur Synthesis? Es ist doch auffallend – und mit dieser Bemerkung möchten wir diese Gedenkzeilen an den Consensus

Tigurinus aus der Zeit vor vierhundert Jahren schließen – daß damals diese Festigung auf reformierter Seite die Versteifung des Luthertums mit sich brachte, nachdem man noch kurz vorher eine gesamtprotestantische Einigung, ja eine Wiedervereinigung der ganzen christlichen Kirche erhofft hatte. Und heute, im Zeitalter eines neuen und – wie erweiterten Ökumenismus – machen sich auch wieder solche Anzeichen einer sehr ausgeprägten konfessionellen Wesensbesinnung bemerkbar. Um die Weltkirchenkonferenz von Amsterdam herum, ihr vorangehend oder nachfolgend, fanden und finden die großen Kongresse der besondern Konfessionen statt. Wir denken an die Neuorganisation der reformierten oder lutherischen Weltbünde, von derjenigen anderer Konfessionen oder Fraktionen nicht zu reden. Solch ein konfessioneller oder richtungsmäßiger Consensus ist verständlich und bis zu einem gewissen Grade berechtigt. Gefährlich werden diese Sonderbestrebungen erst dann, wenn sie als gegenseitig sich voneinander abschließende Blockbildungen quer in die ökumenische Strömung zu liegen kommen und diese hemmen. Der Consensus Tigurinus, so gewiß er an und für sich und zunächst just kein ökumenisches Ereignis gewesen ist, sondern äußerlich betrachtet als eine jener konfessionellen Blockbildungen erscheinen muß, war doch nicht – gerade seine Entstehungsgeschichte beweist es ja – als ungefügter Klotz gedacht, sondern als wohlbehauener Quader zu dem Bau bearbeitet, der ruht auf dem Fundament der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist (Epheser 2, 20).

Der Zürcher Apelles

Neues zu den Reformatorenbildnissen von Hans Asper

Von PAUL BOESCH

Vorbemerkung für die Anmerkungen: Die mit E II bezeichneten Briefe befinden sich alle im Staatsarchiv Zürich, die übrigen in der Zentralbibliothek Zürich, wo S die Bände der Simmlerschen Sammlung (Kopien) bezeichnet. Die sieben wichtigsten Briefe sind im Anhang im vollen Originalwortlaut veröffentlicht.

In den ersten Septembertagen des Jahres 1549 traf, von Straßburg kommend, ein vornehmer, erholungsbedürftiger, etwa dreißigjähriger Engländer beim Zürcher Antistes Heinrich Bullinger ein mit einem lateinischen Empfehlungsschreiben, das ihm der mit Bullinger befreundete,